CDD: 192

CRÍTICA HUMEANA DA RAZÃO

CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE MOURA

Departamento de Filosofia,
Universidade de São Paulo,
Caixa Postal 8105,
05508-900 SÃO PAULO, S.P.,
BRAZIL

O objetivo deste artigo é analisar um aspecto particular da crítica humeana à idéia moderna ou cartesiana de "razão". Procura-se detectar qual é a tese filosófica pressuposta por esta crítica e discutir o seu significado teórico no interior do "empirismo" de Hume.

O essencial da censura humeana à filosofia moderna estaria na sua denúncia da metafísica como pseudo conhecimento e abuso de linguagem? Tal é, sabe-se, a leitura neopositivista de Hume. Que se consulte, por exemplo, algumas páginas de Ayer. O que chama a sua atenção é sobretudo o início da 4a seção da *Investigação sobre o entendimento humano*, é a condenação de "todos os objetos da razão humana" a serem ou "relações de idéias" ou "questões de fato" (*E* 25-6). Desta estipulação o neopositivista sublinhará, sobretudo, o seu caráter limitador: afinal de contas, os "objetos" da metafísica clássica, não se enquadrando em nenhuma daquelas rubricas, caem fora dos assuntos de um conhecimento possível, e o discurso

© *Manuscrito*, 1997. Published by the Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE/UNICAMP), State University of Campinas, P.O. Box 6133, 13081-970 Campinas, S.P., Brazil.

metafísico, não se constituindo nem de "proposições formais" nem de "proposições fáticas", só pode sair da cena humeana como um conjunto de proposições "sem sentido". Desde então, o que há de mais significativo em Hume é a fogueira geral dos livros de metafísica ali no final da *Investigação*, é a antecipação genial da "postura positivista" (Ayer (1959), p. 10). O fundamental está na profissão de fé "empirista", dando a este termo a indeterminação característica de uma aposta na "experiência" como única fonte de nosso conhecimento das "questões de fato". Mas se é assim, o que pensar deste Hume interpretado como sendo essencialmente o anti-metafísico, o incinerador das *Meditações* de Descartes?

É deliberadamente que se fala aqui em um David Hume "interpretado" como sendo essencialmente o anti-metafísico. Afinal, já é "interpretação" suficiente dar um determinado acento, uma determinada ênfase aos textos de um autor. Já é interpretação suficiente avaliar o início da 4a seção da *Investigação* sublinhando apenas a tópica dos limites do entendimento humano, e vendo ali apenas uma crítica à metafísica. Evidentemente, não se trata de sugerir que essa interpretação seja falsa, – a noção de "falsidade" sendo de pouca valia em história da filosofia. E é certo que não faltam textos onde Hume indica que o "primeiro princípio da ciência da natureza humana", ao reconduzir todas as nossas idéias às impressões que elas copiam, tem sobretudo uma função crítica, devendo permitir a neutralização das noções e proposições metafísicas mostrando que, sem impressões correspondentes, elas se resumem a ilusões verbais[1]. Trata-se aqui, apenas, de apontar para uma certa

[1] "...sempre que uma idéia se revela ambígua, ele recorre à impressão, que necessariamente deve tornar a idéia clara e precisa. E quan-

parcialidade da leitura neopositivista, que talvez mascare o essencial da subversão teórica empreendida por Hume. Pois ao se sublinhar exclusivamente o Hume anti-metafísico, corre-se o risco de transformar o seu empirismo em uma vaga apologia da "experiência", sem poder mais discernir o seu empreendimento daquele já perseguido pelo empirismo clássico. Afinal, Locke já insistira na necessidade de limitarmos "nossos pensamentos e nossos raciocínios a coisas que são proporcionais à sua capacidade" (Locke (1975), Livro I, cap. I, § 1, pp. 45-6) ele já reduzira a metafísica a um abuso de linguagem onde se disputa sobre coisas "das quais não temos absolutamente nenhuma idéia" (Locke (1975), Livro III, cap. X, §§ 2-4, pp. 490-1). Por isso mesmo, ao se insistir em demasia apenas nesta tópica, perde-se a chance de verificar onde Hume se afastava *também* do "empirismo" tradicional.

Ora, o início da 4a seção da *Investigação* não se limita, de forma alguma, a circunscrever o uso legítimo de nossa linguagem ao domínio das "proposições formais" e das "proposições fáticas". Antes de ser uma mera condenação da "metafísica", o que se recusa ali é sobretudo as *Regulae* de Descartes. Pois Hume não estabelece apenas uma distinção simples entre os assuntos de nosso conhecimento, mas sim uma quádrupla oposição: entre "dois gêneros de objetos da razão humana", as "relações de idéias" e os "fatos"; entre as ciências relacionadas a esses diferentes objetos; entre dois modos de conhecimento,

---

do suspeita que algum termo filosófico não possui nenhuma idéia que lhe esteja unida (o que é muito comum), ele pergunta sempre: *de qual impressão esta idéia deriva?* E se nenhuma impressão pode ser exibida, ele conclui daí que o termo é inteiramente desprovido de significação". (*A* 648-9)

aquele que se obtém exclusivamente "pela operação do pensamento" e aquele que se obtém por experiência; enfim, entre dois modos de "evidência" (*E* 25-6). Mas se é assim, o que se recusa ali é menos a metafísica e mais a noção moderna de razão, tal como esta tinha sido formulada por Descartes. O alvo da censura é menos o fascínio pelo "supra-sensível" e mais a convicção, estritamente cartesiana, de que não há razão *senão* enquanto razão universal, aquela "luz" que deveria permanecer "sempre igual a si mesma", independentemente da diversidade dos objetos que ela ilumina. O que se trata de afastar é portanto aquela *mathesis universalis* que Descartes apresentava como a "fonte" de todos os conhecimentos humanos, "ciência" que deveria "conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se até fazer surgir verdades em não importa qual tema" (Descartes (1963a), Regra IV, Vol. I, p. 94). Era esta miragem que levava Descartes a afirmar que não aceitaria na física senão princípios que fossem aceitos também na matemática, afim de "poder provar por demonstração" tudo o que dali se pudesse deduzir (Descartes (1963b), Parte II, § 64, Vol. III, p. 220). Hume indica com precisão que sua preocupação é antes de tudo a de mostrar que esta estipulação da matemática como sendo o modelo do saber teórico *em geral* não passa de mero sonho de visionário. Seu interesse é o de sublinhar que "os únicos objetos da ciência abstrata, da demonstração, são a quantidade e o número", e que por isso mesmo "todas as tentativas feitas para estender este gênero mais perfeito de conhecimento para além dessas fronteiras são puros sofismas e puras ilusões" (*E* § XII, 163). Mas se é assim, ao se insistir exclusivamente no Hume "anti-metafísico", corre-se o risco de perder de vista o fato de que, na verdade, a subversão operada por ele

é muito mais radical. Afinal de contas, uma coisa é criticar a metafísica; outra coisa é recusar aquilo que até então se reconhecia como o modelo da racionalidade em geral. No primeiro caso, susta-se o direito de cidadania de uma disciplina particular, é apenas uma região do "saber" que se põe em questão. No segundo caso, recusa-se o território mesmo em que todas as "disciplinas" até então se assentavam, fossem elas a matemática, a física ou a metafísica. Uma coisa é criticar um dos personagens de um drama; outra coisa, muito diferente, é colocar em questão a totalidade de uma trama: ora, a "metafísica" era apenas um dos personagens da "epísteme" do século XVII.

Mais ainda, quando não se limita o projeto de Hume a uma recusa sumária de nosso acesso ao "supra-sensível", e se leva em conta a implosão a que ali se submete a noção moderna de razão, pode-se notar também como sua neutralização da metafísica é bem mais radical do que supõem as interpretações usuais, de linhagem neopositivista. Afinal, Hume não vai se restringir a expulsar os "objetos" da metafísica do domínio do conhecimento. Muito mais do que isso, ao criticar a noção moderna de "razão" ele estará afastando a *exigência mesma* que fazia com que, na filosofia cartesiana, a elaboração de uma metafísica fosse "natural" e quase inevitável. Pois era o apego ao ideário da *mathesis* que, ao se traduzir no lema segundo o qual "toda ciência é um conhecimento certo e evidente" (Descartes (1963a), Regra II, p. 80), levava Descartes a expulsar o "provável" para fora do território do conhecimento autêntico e a procurar aquela legitimação dos "princípios" das ciências que

Aristóteles teimava em nos recusar[2]. Se em Descartes, como observava Gueroult, o aparecimento de "questões metafísicas" era condicionado pela preocupação em fundar a certeza de maneira inquestionável, esta última exigência nascia precisamente da generalização do próprio método, da exponenciação do princípio de nada aceitar por verdadeiro que não fosse absolutamente evidente, o que reclamava então a constituição de uma metafísica como "ciência da ciência" ou momento onde se obtinha a "certeza da certeza" (Gueroult (1968), Vol. I, pp. 31-2 e 63). Desde então, rejeitar a *mathesis universalis* enquanto comentário canônico da "razão" representa um gesto teórico muito mais decisivo para a crítica da metafísica do que a simples denúncia do abuso de linguagem que ela nos impõe: significa renunciar ao *a priori* que, antecipadamente, fazia com que o discurso metafísico se tornasse necessário para a fundamentação das ciências. Sob esse aspecto, a crítica humeana da filosofia é mais radical que a kantiana: ela não se limita a decretar o fim do conhecimento teórico do "supra-sensível", mas também o fim de todo um modelo de racionalidade que a própria *Crítica da Razão Pura* – este empreendimento de transformação da metafísica em filosofia da ciência – ainda herdava da filosofia clássica, ao exigir que as ciências se fundassem em "certezas apodícticas"[3].

[2]Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 9, 76a: "É difícil reconhecer se se sabe ou se não se sabe. Pois é difícil reconhecer se, sim ou não, se tem a ciência a partir dos princípios de cada coisa".

[3]Cf. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: "Chamar-se-a de ciência *propriamente dita* unicamente àquela cuja certeza é apodíctica. Um conhecimento que pode conter uma certeza simplesmente empírica só é um *saber* em um sentido impróprio. Um todo de conhecimento, quando ele é sistemático, já pode ser chama-

E era este gesto, precisamente, que o "empirismo" tradicional estava muito longe sequer de esboçar. Afinal, se no *Ensaio* Locke recusava as "idéias inatas", este elogio da experiência convivia pacificamente ali com uma adesão maciça ao modelo de racionalidade desenhado por Descartes. O território do "conhecimento" permanecia marcado pelos traços do *a priori* e do demonstrativo. Definido canonicamente como "percepção mediata ou imediata do acordo ou do desacordo entre duas idéias" (Locke (1975), Livro IV, cap. I, § 1, p. 562), conhecer eqüivalia sempre a apreender relações necessárias. Se existe um conhecimento "certo e universal", este só se desdobra porque "há em algumas de nossas idéias relações e ligações que estão tão visivelmente incluídas na própria natureza das idéias, que nós não poderíamos conceber que delas possam ser separadas por qualquer potência que seja" (Locke (1975), Livro IV, cap. III, § 29, p. 559). Sendo assim, a promoção lockeana da experiência a novo ídolo da tribo não alterava em nada o papel da matemática como paradigma da razão *em geral*, e era sobretudo isso que se exprimia através da oposição abrupta que Locke instituía entre "conhecimento" e "probabilidade" .

---

do de ciência, e se além disso a ligação do conhecimento nesse sistema é um encadeamento de fundamentos e de conseqüências, pode-se falar então de uma ciência racional. Mas se os fundamentos ou princípios que ali se encontram são puramente empíricos, como por exemplo em química, e se as leis graças às quais os fatos dados são explicados pela razão são simples leis de experiência, estes fundamentos e estas leis não acarretam nenhuma consciência de sua *necessidade* (eles não são apoditicamente certos), e por conseguinte esse todo não merece, no sentido estrito, o nome de ciência; portanto, a química deveria ser chamada de arte sistemática, antes que de ciência". (Kant (1968), p. 468)

O que se preservava por essa oposição era a equivalência cartesiana entre *conhecimento* e *certeza*[4]. Desde então, se para Locke apenas a matemática e talvez a moral e o direito podiam ser "ciências", se a "filosofia experimental sobre as coisas físicas" nunca poderia merecer o sacrossanto título de conhecimento científico (Locke (1975), Livro IV, cap. III, § 26, p. 556), esta destituição – aparentemente estranha no interior de uma filosofia que visava justamente tornar possível um conhecimento empírico dos fatos – sinalizava antes de tudo a prisão do autor ao modelo cartesiano de saber teórico. O "empirista" era apenas um "racionalista" infeliz: alguém que vivia a crise da razão moderna sob o modo niilista, precisamente porque partilhava do mesmo ideal sussurrado pela *mathesis universalis*. Signo suficiente de que o mero apelo à "experiência" não representa, por si só, uma censura dirigida contra aquilo que era o fundamental das *Regras para a direção do espírito*. Mas se é assim, onde se situa a raiz da crítica humeana à razão moderna, já que esta crítica pode muito bem não ser devidamente circunscrita através de qualquer apologia escolar do "empirismo"?

I

Seria a "observação" e a "experiência" que estariam na origem da censura que Hume dirige à possibilidade de uma

[4]Cf. segunda carta a Stillingfleet: "Para mim, conhecer e estar certo é a mesma coisa. Aquilo que conheço, dele estou certo, e aquilo de que estou certo, eu o conheço. Aquilo que chega ao conhecimento pode ser chamado de certeza e aquilo que não chega à certeza não pode ser chamado de conhecimento". (Locke (1963), Vol. IV, p. 145)

demonstração no domínio das "questões de fato"? Já era essa a sugestão de Husserl, quando ele apresentava o empreendimento humeano como a "vitória esmagadora do empirismo" sobre "o racionalismo de tipo matemático que predominava desde Descartes, e cuja essência consistia em misturar indistintamente a causalidade puramente lógico-matemática e a causalidade matemático-física" (Husserl (1956), p. 177). E, à primeira vista, nada parece corroborar mais essa tese do que os capítulos do *Tratado* e da *Investigação* dedicados à análise das idéias de "poder" ou "conexão necessária". Afinal, nestes textos Hume recorrerá sistematicamente ao "princípio do empirismo" para chegar ao desenlace que se conhece. Como a idéia de "poder" não encontra sua origem nem no domínio dos "sentidos externos" nem é derivada de uma reflexão sobre as "operações de nosso espírito", e uma vez afastado o conto de fadas de Malebranche, concluir-se-á então que não se pode discernir a "qualidade" que liga o efeito à causa e faz de um a "conseqüência infalível " do outro. Desde então, a "demonstração" deve ser banida do território dos fatos (*E* 63), e seria efetivamente a experiência que estaria na raiz da crítica à noção moderna de razão.

Todavia, será mesmo que este itinerário reproduziria o essencial do "argumento" de Hume? Há razões para se duvidar. Afinal, se tudo se resumisse a indicar que "não há nunca nenhuma parte da matéria que mostre, por suas qualidades sensíveis, um poder ou uma energia" (*E* 63), esta tese obteria a adesão imediata do físico de filiação leibniziana, para quem a experiência só nos mostra os efeitos de uma "força" que nunca poderia mesmo apresentar-se aos "sentidos" ou "imaginação", já que ela não se confunde com a extensão e suas modifica-

ções[5]. E como não faltam textos onde Hume indica expressamente que não pretende negar no absoluto a existência das "forças", mas apenas recusar o nosso acesso a elas[6], ele se limitaria agora a opor ao metafísico um *ignoramos*. Mas se é assim, toda a recusa de uma "demonstração" no domínio dos fatos seria integralmente tributária da aceitabilidade do "princípio do empirismo" ou da "cópia", um princípio – garantia Husserl – que Hume introduz com "uma pseudo-claridade impressionante", e onde apenas se "postula" que para todas as idéias é preciso demonstrar a existência de impressões correspondentes (Husserl (1956), pp. 160-1). A competência da experiência para recusar as idéias de "poder ou conexão necessária" se provaria pela suposta "autoridade" da experiência enquanto origem de toda e qualquer idéia, e uma tal recusa da razão moderna só poderia mesmo ser derrisória.

Por outro lado, é evidente que não basta analisar as idéias de "poder ou energia" para acertar as contas com o pensamento da "conexão necessária". E se Hume nos diz que termos como "poder", "energia" e "conexão" ou "necessidade" são "quase sinônimos" (*T* 157), isso não significa afirmar que eles se recobrem inteiramente. Afinal, o "poder" designa ape-

---

[5]"Ora, esta força é algo de diferente da grandeza, da figura e do movimento, e pode-se julgar por isso que tudo aquilo que é concebido no corpo não consiste unicamente na extensão e em suas modificações, como nossos modernos se persuadem". (Leibniz (1972b), XVIII, p. 178)

[6]"Certamente é preciso confessar que a natureza nos manteve a grande distância de todos os seus segredos, e que ela nos deu apenas o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto ela nos esconde os poderes e os princípios dos quais a ação desses objetos depende inteiramente". (*E*, § IV, 32-3)

nas uma das figurações possíveis da "conexão necessária", uma das respostas da filosofia à questão da necessidade da relação causal, e que talvez nem seja a mais significativa para comentar em toda a sua amplitude o domínio da necessidade física. Pois quando o físico ao gosto de Descartes, sabendo que toda a "ciência humana" consiste na "visão distinta" do modo como as naturezas simples "concorrem em conjunto na composição de outras coisas", iniciava a sua "dedução" das naturezas simples indispensáveis à constituição de cada corpo, o que ele pensava em estabelecer era justamente a "conexão necessária" destas naturezas entre si (Descartes (1963a), Regra XII, pp. 152, 154-5). E essa necessidade de ordem estritamente matemática, dizendo respeito apenas aos modos da extensão, não era em nada tributária de qualquer consideração sobre as "forças", que só entravam em cena quando se tratava de compreender o movimento, a duração e a existência (Gueroult (1970), p. 86). Ora, é sobretudo desta figura da "conexão necessária" que Hume precisa dar conta para implodir a *mathesis universalis*. E é por isso que, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, a "clarificação" da idéia de poder vai se cruzar com uma outra série de considerações, que não remetem mais ao "princípio do empirismo" e parecem desenhar o essencial de sua operação teórica.

Por que Adão, "criado em pleno vigor intelectual", jamais seria capaz, sem o auxílio da experiência, de inferir "o movimento da segunda bola do movimento e da impulsão da primeira"? Sabe-se que a resposta de Hume a essa pergunta invocará também uma tese de ordem geral, que não diz respeito apenas à relação de causa a efeito, mas a toda e qualquer conexão entre "fatos", como aquela existente entre as diferentes

impressões simples que, juntas, compõem a percepção de um objeto. Como ali onde intervém uma "demonstração" o contrário é impossível pois implica em contradição, nós devemos exilar a razão demonstrativa do domínio dos fatos, já que este é um território no qual tudo o que nós concebemos é possível "pelo menos em um sentido metafísico", quer dizer, nunca implica em contradição (*A* 650). E por isso mesmo Adão deve desistir de qualquer inferência causal *a priori*. Esta tese, precisamente, Hume a repetirá à exaustão: o contrário de um fato qualquer é sempre possível, "pois ele não implica em contradição e o espírito o concebe tão facilmente e tão distintamente quanto se ele concordasse inteiramente com a realidade" (*E* 26). Todavia, deve-se notar que esta tese precisamente – de que "o contrário de um fato não implica em contradição" – que é a premissa a partir da qual se concluirá pela inexistência de qualquer demonstração no domínio dos fatos, não é de forma alguma incondicionada ou "evidente por si". Ao contrário, ela só se torna óbvia sob o fundo de um pressuposto bem preciso que Hume, aliás, não deixa de mencionar. É exatamente esta condição que ele aponta claramente, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, para quem não confunde, nos textos pertinentes, a "ordem de exposição" com a "ordem das razões" do autor. Esta condição se identifica à máxima segundo a qual "tudo o que é diferente é separável". E é apenas porque se admite antecipadamente a validade incontestável desta tese que se poderá afirmar, em um segundo momento, que o contrário de um fato não implica em contradição, expulsando então a razão demonstrativa do território do "mundo". Como Hume o indicará expressamente, é *porque* "todas as idéias distintas são separáveis" que não há "contradição absoluta" ou

impossibilidade de se conceber algo de diferente no domínio dos fatos, e desde então não pode haver ali qualquer inferência demonstrativa ou "objeto que implique a existência de outro objeto"[7]. Sendo assim, é apenas porque o movimento da segunda bola de bilhar é um "acontecimento distinto" do movimento da primeira que o domínio da demonstração deve ser restrito à matemática. E se a partir de agora a "experiência" deve tornar-se o único texto a ser consultado em qualquer investigação sobre os "fatos", se inelutavelmente devemos nos tornar "empiristas", é graças a esta operação teórica prévia calcada na "evidência" segundo a qual ali onde existe "diferença", também existe "separação".

É neste contexto que a análise da idéia de "poder" se torna significativa: quando ela não menciona mais qualquer recurso ao "princípio do empirismo" ou se resume à procura de uma mítica "impressão de poder". O importante – assegura Hume – é que conceber algo como "dotado de uma força real e de uma energia que fazem resultar necessariamente de sua operação tal efeito particular", é estritamente equivalente a "conceber distintamente e particularmente a conexão entre a causa e o efeito" (*T* 161). Ora, quando ali no *Tratado* Hume for rejeitar a própria chance de se conceber esta "conexão", que eqüivaleria a uma "demonstração", será para remeter-nos às mesmas "razões" que ele anteriormente já apresentara ao dis-

[7] " Não há objeto que implique na existência de um outro objeto, se considerarmos esses objetos neles mesmos e se não olharmos para além das idéias que deles nos fazemos. Uma tal inferência eqüivaleria a um conhecimento e implicaria na contradição absoluta e na impossibilidade de conceber o que quer que seja de diferente. Mas, visto que todas as idéias distintas são separáveis, evidentemente não pode haver aqui impossibilidade desse gênero". (*T* 86-7)

cutir a "máxima" segundo a qual "tudo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência". E ali, o argumento que para Hume provava "de uma só vez" que aquela máxima não é "nem intuitivamente nem demonstrativamente certa" fundava-se, ele também, no princípio segundo o qual "tudo o que é diferente é separável". Pois Hume indicava que a demonstração da necessidade de uma causa para toda nova existência supunha que se mostrasse, previamente, a "impossibilidade" de que algo possa começar a existir sem um "princípio produtor". E se ninguém, aos olhos de Hume, pode mostrar esta última "impossibilidade", é exclusivamente porque "todas as idéias distintas são separáveis umas das outras": como as idéias da causa e do efeito são "evidentemente distintas", nós "conceberemos facilmente que um objeto não exista em um momento e que ele exista no momento seguinte, sem acrescentar a isso a idéia de uma causa ou de um princípio produtor" (*T* 79). Desde então, é apenas porque a imaginação pode "separar" a idéia de "causa" da idéia de "começo de existência" que não há demonstração da necessidade de uma causa. E por isso mesmo não há como conceber a "conexão" entre causa e efeito ou o "poder" responsável por sua ligação. Sendo assim, voltamos ao mesmo ponto: a certeza de que ali onde existe "diferença", também existe "separação".

Ora, era da convicção inversa que Descartes partia nas *Regras para a direção do espírito.* Pois se a "dedução" era ali o único modo que se tinha para perseguir a "mistura" de naturezas simples necessárias à constituição da "verdadeira natureza" de cada corpo, de modo a estar "certo" sua verdade, o principal cuidado que o físico cartesiano devia ter para preservar esta "certeza" era guardar-se sempre "de estabelecer uma ligação

entre duas coisas, a menos de ver, por intuição, que a conexão de uma com a outra é absolutamente necessária" (Descartes (1963a), Regra XII, p. 152). E Descartes estipulava claramente como reconhecer o "necessário" e o "contingente". A "ligação mútua" das "coisas simples" será necessária "quando uma está envolvida mais ou menos confusamente na representação da outra, de modo que não possamos representar-nos claramente nem uma, nem a outra, se julgamos que elas estão mutuamente isoladas"; ao contrário, essa ligação será "contingente" quando as naturezas simples "não estão ligadas por nenhuma relação de inseparabilidade" (Descartes (1963a), pp 147-8). Desde então, se existia uma física oriunda da *mathesis*, ela só se desdobrava ali onde o "diferente" era também "inseparável". Por isso mesmo, o estatuto da crítica humeana à razão moderna depende integralmente da origem desta certeza prévia de que ali onde se percebe uma "diferença", sempre se deve reconhecer uma "separação". De fato, de onde vem a "evidência" desta tese e o que pode legitima-la no interior da filosofia de Hume?

II

Que "tudo o que é diferente é separável" é uma tese filosófica que Hume introduz explicitamente no *Tratado* e implicitamente na *Investigação*, fazendo-a desempenhar um papel decisivo não só na destituição da noção moderna de razão, com a conseqüente promoção da "experiência " a única fonte possível do conhecimento dos "fatos", como também na constitui-

ção da maior parte de suas "doutrinas"[8]. Assim, será a partir dela que se comentará a percepção de um objeto como sendo a apreensão de uma entidade complexa composta por um aglomerado de impressões distintas, logo, separáveis. Ela estará subjacente também à recusa dos conceitos ontológicos da tradição, à crítica da idéia de existência, à recusa das idéias abstratas e à dissolução da noção de "eu", sem que esta listagem seja de forma alguma exaustiva. Resta que Hume a introduz, invariavelmente, sem qualquer glosa justificadora, como se a tese de que "tudo o que é diferente é separável " desfrutasse de alguma evidência intrínseca que dispensasse legitimação. O que suscita a questão de sua aceitabilidade no interior da doutrina, segundo os critérios por ela mesma propostos, problema que envolve, inevitavelmente, aquele de verificar se essa tese deriva ou não de algum outro "princípio" do autor, seja como sua "conseqüência", seja como resultado de sua "aplicação".

Ora, o mutismo de Hume quanto à fundamentação de sua tese pode suscitar a tentação de se submeter o problema a uma análise sobretudo histórica. Assim, não se deixou de sublinhar que a associação entre "diferença" e "separabilidade", longe de representar qualquer achado inédito do "empirismo", é uma invenção nominalista que Hume herdaria docilmente de sua tradição (Michaud (1983), p. 80). E sabe-se que, efetivamente, para Occam tudo o que é distinguível logica-

[8]"Primeiramente nós notamos que todos os objetos que são diferentes são discerníveis e que todos os objetos discerníveis são separáveis pelo pensamento e pela imaginação. Podemos acrescentar aqui que essas proposições são igualmente verdadeiras ao inverso, todos os objetos que são separáveis também são discerníveis e todos os objetos que são discerníveis também são diferentes". (*T* 18)

mente é separável numericamente e na existência, e tudo o que é separável é por definição diferente. O que faz com que tudo aquilo que é distinguível em uma coisa faz desta um composto de duas coisas. Mas resta que, no nominalismo clássico, a afirmação de que ali onde existe diferença, há também separabilidade, longe de representar qualquer axioma ou primeiro "princípio" da filosofia, é uma tese derivada em relação a uma verdade "superior" do sistema. Como na origem do mundo de Occam existe uma potência absoluta que pode fazer tudo aquilo que não implica em contradição, este Deus nominalista pode separar duas coisas naturalmente inseparáveis, fazer com que uma exista independentemente da outra, desde que elas sejam duas, quer dizer, desde que elas sejam diferentes: ele pode separar o sujeito de seus acidentes, assim como os indivíduos entre si, justificando assim, de direito, a descontinuidade de toda série de seres (Alféri (1989), p. 109). Ali onde existe diferença, não é contraditório que haja separação ou independência: é a estipulação prévia da não-contradição como único limite do possível que leva a admitir, posteriormente, que tudo o que é diferente é separável. Mas esta tese não *deriva* da não-contradição, sendo apenas *condicionada* por ela. A passagem do princípio puramente lógico de não-contradição à proposição propriamente ontológica segundo a qual ali onde existe diferença, há também separação, só pode ser feita pela mediação do pensamento de uma "potência absoluta" que "realiza" a não-contradição, criando e destruindo efetivamente as coisas, independentemente umas das outras.

Ora, Hume também nunca pensou em derivar uma proposição ontológica de um princípio lógico, limitando-se a in-

dicar que a associação entre "diferença" e "separabilidade" não infringe o princípio de não-contradição, sendo evidentemente compatível com este[9]. Mas se é assim, a "imaginação" não desempenharia a função de mediadora, operando a passagem do princípio lógico à máxima ontológica? A "imaginação" humeana, regida ela também exclusivamente pelo princípio de não-contradição[10], sucederia no trono ao Deus nominalista e deteria consigo, por isso mesmo, a verdade do "sistema". E o "humeanismo" seria essencialmente uma filosofia da imaginação: estipulando na origem que o contraditório é o único limite do concebível, Hume chegaria à sua doutrina da imaginação como "poder ilimitado misturar, compor, separar e dividir" as suas idéias (*E* 47). E a máxima segundo a qual "tudo o que é diferente é separável" seria uma decorrência desta liberdade da imaginação. Por isso mesmo, nós deveríamos dizer que "com a formulação do princípio humeano do concebivel, a imaginação toma, de alguma maneira, o lugar do intelecto divino: tudo o que ela pode conceber à parte é ao menos suscetível de existir à parte" (Michaud (1983), p. 89).

Mas resta que essa interpretação, aparentemente elegante, não encontra qualquer caução nos textos do autor. Afinal, Hume não apenas jamais subordinou sua máxima ao "princípio" da liberdade da imaginação, como também indicou, expressamente, que ele pensava o contrário. Pois se é verdade

---

[9] *Treatise* (Apêndice): "Tudo o que é distinto é discernível e tudo o que é discernível o pensamento ou a imaginação pode separar. Todas as percepções são distintas. Elas são portanto discerníveis e separáveis; pode-se concebe-las como existências separadas e elas podem existir separadamente sem contradição nem absurdo". (*T* 634)

[10] "...não há nada acima do poder do pensamento, salvo aquilo que implica uma contradição absoluta". (*E* 18)

que ele afirma que "todas as vezes que a imaginação percebe uma diferença entre idéias, ela pode facilmente produzir uma separação" (*T* 10), é certo também que esta tese não deve ser compreendida sem maiores especificações. Ao contrário, a diferenciação-separação das idéias pela imaginação remete a uma separabilidade já dada no domínio das impressões, que é assim um suposto da "liberdade da imaginação". Ou, como Hume o indicará expressamente, se existe uma liberdade da imaginação é porque "nossas idéias são copiadas de nossas impressões" e porque "não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis"[11]. Sendo assim, é *porque* "tudo o que é diferente é separável" que existe uma "liberdade da imaginação". Ou, em outras palavras, antes de ser uma conseqüência desta teoria de uma liberdade regida apenas pela não-contradição, a tese que associa "diferença" a "separação" é um pressuposto dessa doutrina e não pode, por isso mesmo, derivar dela. E se é assim a pergunta deve ser recolocada: de onde vem a evidência de que ali onde se percebe uma diferença, deve-se reconhecer uma separação?

Essa pergunta pode suscitar, a partir de agora, a tentação de se fazer, da filosofia de Hume, uma leitura "de princípio" a mais: a legitimação da máxima humeana viria "da experiência". Afinal, o autor não afirma que tudo o que é "pensado" pelo espírito humano reporta-se necessariamente a algo que lhe foi previamente dado? Desde então, mesmo que a *letra* humeana nunca reconduza sua máxima à experiência, o *espíri-*

---

[11] "Esta liberdade da imaginação não parecerá estranha, se nós consideramos que nossas idéias são copiadas de nossas impressões, e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis". (*T* 10)

to da doutrina deveria facultar tal remissão, e o "empirismo" deveria ser invocado como solução. Todavia, como todas as leituras "de princípio" em história da filosofia, esta também é simplista e simplificadora, além de desconhecer os ensinamentos a se extrair da "ordem das razões" do autor. Pois o que significa afirmar que para Hume o "pensado" sempre se reporta ao "dado"? Este lema apenas resume o "princípio do empirismo" ou "princípio da cópia". Um princípio que Hume formulava afirmando que "todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam das impressões simples que lhes correspondem e que elas representam exatamente" (*T* 4). Por isso mesmo, ali no *Tratado* o estabelecimento deste "primeiro princípio da ciência da natureza humana" pressupunha, como se sabe, uma operação teórica prévia, que era a divisão das impressões e das idéias em "simples" e "complexas". Ora, o critério que ali permitia a Hume discernir o "simples" na experiência já era oferecido pela máxima segundo a qual onde existe diferença, há também separação: é *simples* aquilo onde eu não constato qualquer diferença e onde não há, portanto, nenhuma separação[12]. Portanto, sendo mais antiga que o "princípio do empirismo", a máxima segundo a qual "tudo o que é diferente é separável" condiciona a legitimidade filosófica deste "princípio da cópia" e não pode, por isso mesmo, derivar dele sem circularidade trivial. Diríamos então, vagamente, que

---

12 " As percepções simples, impressões e idéias, são aquelas que não admitem nem divisão nem separação. As complexas são seus contrários, elas podem se dividir em partes. Se bem que uma cor particular, um sabor e um odor sejam qualidades reunidas todas em conjunto nesta maçã, percebe-se facilmente que elas não se confundem e que podemos ao menos distingui-las umas das outras". (*T* 2)

Hume pensa em extrair a sua máxima através de alguma "indução" feita a partir da experiência? Hipótese risível, que imputaria ao autor um contra-senso que ele jamais cometeu: afinal, Hume nunca descreveu uma percepção *de fato* – como aquela da maçã – como a visão, pelo espírito humano, de um conjunto de "qualidades" destacadas e soltas no ar. Sendo um princípio em nome do qual se faz uma análise *de direito* do campo da experiência, a máxima que associa "diferença" e "separação" não provém do *fato* da experiência, nem segundo a letra, nem segundo o espírito da doutrina.

Sendo assim, na raiz da crítica humeana da razão existe uma tese que não deriva nem do princípio de não-contradição, nem da "experiência". Ou ainda, se preferirmos o jargão vienense: a tese segunda a qual "tudo o que é diferente é separável" não é nem uma "proposição formal", nem uma "proposição fática". Por isso mesmo, a crítica humeana da razão funda-se integralmente em uma tese filosófica que é "metafísica" – no sentido humeano e neopositivista da palavra. Na origem da crítica à metafísica enquanto abuso de linguagem e tagarelice sobre o "supra-sensível", havia a estipulação da experiência como único texto a se consultar. Mas na origem desta promoção da experiência, havia uma máxima ela mesma "metafísica". O "empirismo" permanece inteiramente tributário de uma certa "filosofia da diferença": o pensamento estritamente "teórico" de que a "diferença" sempre representa "negação de uma relação" e não algo "de real e positivo" (*T* 15). Mas qual a surpresa? Isso só significa que não existe crítica da razão feita em nome de qualquer experiência neutra, que toda experiência é teoricamente interpretada e que David Hume, antes de ser um "empirista", era um filósofo.

XX(2), pp. 145-167, October.

© *Manuscrito*, 1997.

Abstract: *The purpose of this paper is to make an analysis of only one aspect of Hume's criticism of the modern or Cartesian notion of "reason". We attempt to discover which philosophical thesis is presupposed by this criticism, and to discuss its theoretical significance in Hume's "empiricism".*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFÉRI, P. (1989). *Guillaume D'Ockam – Le Singulier.* (Paris, Minuit).

ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos.*

AYER, A.J. (1959). Editor's Introduction, *in* A.J. Ayer (ed.) *Logical Positivism* (New York, The Free Press).

DESCARTES, R. (1963a). *Les Régles pour la Direction de L'Esprit,* in *Oeuvres Philosophiques* (Paris, Garnier).

———. (1963b). *Les Principes de la Philosophie* in *Oeuvres Philosophiques* (Paris, Garnier).

GUEROULT, M. (1968). *Descartes selon l´ordre des raisons.* (Paris, Aubier).

———. (1970). "Physique et métaphysique de la force chez Descartes et chez Malebranche", *in Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz.* (Hildesheim, Georg Olms).

HUSSERL, E. (1956). *Erste Philosophie I, Husserliana* Vol. VII (Haia, Martinus Nijhoff).

© *Manuscrito,* 1997.

KANT, I. (1968). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* in *Kants Werke,* Akademie Ausgabe Vol. IV (Berlin, Walter de Gruyter & Co.).

LEIBNIZ, (1972a). "Correspondance avec Arnauld", *in Oeuvres.* (Paris, Aubier).

———. (1972b). *Discours de Metaphysique* in *Oeuvres* (Paris, Albier).

———. (1982). "Verdades Necesarias y Contingentes", *in Escritos Filosoficos* ed. Ezequiel de Olaso. (Buenos Aires, Ed. Charcas).

LOCKE, J. (1963). Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to His Letter, in *The Works of John Locke,* Vol. IV, [originally published 1823] (Aalen, Scientia Verlag).

———. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding,* ed. P.H. Nidditch. (Oxford, Clarendon Press).

MICHAUD, Y. (1983). *Hume et la Fin de la Philosophie.* (Paris, PUF).